



Céline Morin

## Les Héroïnes de séries américaines De Ma Sorcière Bien-Aimée à The Good Wife

Presses universitaires François-Rabelais

---

# Chapitre trois. Réconcilier l'individualisme et le féminisme et comprendre les subjectivités post-traditionnelles

---

DOI : 10.4000/books.pufr.9059

Éditeur : Presses universitaires François-Rabelais

Lieu d'édition : Presses universitaires François-Rabelais

Année d'édition : 2017

Date de mise en ligne : 17 octobre 2018

Collection : Sérial

ISBN électronique : 9782869066724



<http://books.openedition.org>

### Référence électronique

MORIN, Céline. *Chapitre trois. Réconcilier l'individualisme et le féminisme et comprendre les subjectivités post-traditionnelles* In : *Les Héroïnes de séries américaines : De Ma Sorcière Bien-Aimée à The Good Wife* [en ligne]. Tours : Presses universitaires François-Rabelais, 2017 (généré le 26 juin 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pufr/9059>. ISBN : 9782869066724. DOI : 10.4000/books.pufr.9059.

---

# Réconcilier l'individualisme et le féminisme et comprendre les subjectivités post-traditionnelles

## Constructions et luttes internes du féminisme de la deuxième vague

Comprendre les subjectivités des héroïnes de séries télévisées demande de comprendre les constructions et luttes internes des courants féministes, et notamment de la deuxième vague. Après une première vague centrée sur les égalités de droit au début du xx<sup>e</sup> siècle, combat des fameuses suffragettes, le féminisme amorce un deuxième mouvement pour l'égalité de fait, à partir de la fin des années 1960. Celui-ci vise à remettre en question le patriarcat comme système basé sur la distinction sexe/genre et sur l'exploitation domestique des femmes. Dans le remarquable historique des féminismes qu'il produit à l'occasion d'une réflexion sur *Les Féministes et le garçon arabe* avec Nacira Guénif-Souilamas, Éric Macé souligne que la lutte fondatrice du féminisme est celle contre la différenciation hiérarchisée et fonctionnelle entre hommes et femmes justifiée par Dieu et la nature, confiant aux premiers la production et aux secondes la reproduction. Or, les valeurs démocratiques sont érigées par la modernité « en principe dominant de la vie politique<sup>1</sup> », puis réappropriées et scandées par les féministes en vue d'un « féminisme égalitariste et civique<sup>2</sup> ». Y succède un « féminisme politique » lancé par *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir en 1949, qui s'attache à déconstruire la « nature » du féminin pour en révéler les

dynamiques culturelles. De la première à la deuxième vague, les contre-hégémonies suscitent des contre-offensives patriarcales. Leurs modalités discursives et politiques s'adaptent l'une à l'autre et se déplacent : tandis que les suffragettes plaident pour l'égalité au nom des principes démocratiques de la modernité, les idéologies patriarcales mobilisent les arguments « naturels » pour renvoyer les femmes à leur fonction reproductive. Ce sexisme biologique rappelle les idéologies naturalisantes qui se sont exprimées dans le racisme<sup>3</sup>. La deuxième vague féministe apporte, avec les réflexions pionnières de Simone de Beauvoir sur la construction du genre, une disqualification de ces arguments « naturels », qu'enregistre l'idéologie patriarcale. Comme le souligne bien le travail sociohistorique d'Éric Macé, le sexisme opère alors un déplacement de la catégorie de la nature vers celle de la culture, ainsi qu'a pu l'analyser, là aussi, Paul Gilroy dans son travail sur l'usage de discours essentialistes et anti-essentialistes dans les controverses sur la « race<sup>4</sup> ». La menace sexiste qui plane désormais sur les femmes est de renoncer à ce qui fait leur force, la féminité, et de devenir agressives et esseulées. Éric Macé plaide pour une réconciliation du féminisme égalitariste portant ses efforts sur la législation, les structures, les organisations – bref sur le droit – avec un « déconstructivisme *queer* », pour qu'explorent dans une démultiplication infinie les genres et les sexualités.

Au sein cette deuxième vague, les historiens s'accordent à distinguer deux courants majeurs à la fin des années 1960. Le premier est le féminisme libéral (*liberal feminism*), dont le mouvement étasunien *National Organisation for Women* (NOW) fondé par Betty Friedan, Pauli Murray et Shirley Chisholm est le plus représentatif. Réformiste, ce courant est pour Marie-Hélène Bourcier un « féminisme des droits [dont les] demandes sont sectorielles et ne remettent pas en cause la société de manière systémique<sup>5</sup> ». Il voit dans l'exclusion des femmes de la sphère publique le principal obstacle aux inégalités de genre et se détourne ainsi des problématiques privées, ce qui rend ses puissances d'agir très limitées selon l'historienne des genres Ruth Rosen<sup>6</sup>. Ce constat est partagé par Valerie Bryson, professeure de théorie politique, qui considère que cette priorité donnée à la sphère publique est en fait un oubli voire une invisibilisation des effets de pouvoir qui traversent la vie privée des individus. Le second courant est celui du Mouvement de Libération des Femmes (MLF en France, dont l'équivalent étasunien est le *Women's Lib*) qui doit être compris au miroir des grandes

luttres pour les droits civiques. Ce féminisme radical (*radical feminism*) nourrit un espoir révolutionnaire, en opposition avec le réformisme du féminisme libéral, et bouleverse la dichotomie privé/public en pensant le personnel comme politique. Les événements contenus dans la sphère privée ne relèvent pas de décisions individuelles ni personnelles mais sont étroitement articulés avec les sphères politiques, les institutions et les rapports sociaux, que ce soit du côté de la législation, de la famille, de la sexualité ou de la division du travail. Ce mouvement n'est pas sans sous-divisions ni dissensions internes, comme le montrent bien les désaccords entre la mouvance pro-sexe et la lutte anti-pornographie menée par Catharine MacKinnon<sup>7</sup>, ou entre la volonté de déconstruire le genre féminin et sa célébration dans le courant du néoféminisme en France ou du *cultural feminism* (la terminologie est de l'historienne Alice Echols<sup>8</sup>). Le féminisme radical sort plus affaibli de cette confrontation que le féminisme libéral. Selon Flora Davis, « en 1975, la plupart des groupes de libération des femmes s'étaient évaporés<sup>9</sup> » et l'organisation NOW occupait les espaces vacants, étalant son influence jusqu'à la scène politique de Washington.

L'influence du marxisme sur le féminisme est forte, notamment chez les féministes matérialistes comme Christine Delphy qui ont produit une théorie économique du système patriarcal. Des outils marxistes comme la division du travail ou les rapports de production ont permis d'éclairer les mécanismes par lesquels « les femmes sont exclues du marché (de l'échange) en tant qu'agents économiques, et non leur production », pour preuve les différentes valorisations du travail ménager selon qu'il soit réalisé par une professionnelle, femme de ménage, ou par une mère au foyer<sup>10</sup>. Pour Monique Wittig, autre grande figure du féminisme matérialiste, les rapports de production marxistes éclairent l'exploitation des femmes par les hommes, sur le modèle de celle des ouvriers par les bourgeois<sup>11</sup>. Aliénation et exploitation viennent structurer ces rapports que les femmes ont intériorisés et aux exigences desquelles elles se soumettent, l'analogie que fait Wittig de la féminité des femmes avec l'étoile jaune des Juifs<sup>12</sup> constituant un exemple violent du manque d'actualisation de concepts marxistes devenus marxistes, élaborés presque deux cents ans plus tôt. La lutte des sexes n'est soluble que dans le refus radical des constructions patriarcales de la féminité et de l'hétérosexualité (toutes deux étant articulées). La proposition de Wittig d'une « avant-garde lesbienne » crée une menace radicale :

« non seulement les féministes contrarient la nature des femmes, non seulement elles les “déféminisent”, mais en plus elles en font les ennemies agressives des hommes dans la vie sociale, affective, sexuelle et personnelle<sup>13</sup> ». La charge est lancée, qui aura des conséquences politiques majeures, tant du côté des idéologies patriarcales qu’au sein du féminisme de la deuxième vague lui-même. Le retour à l’argument « naturel » est néanmoins enclenché avec le néoféminisme qui, réhabilitant la causalité sexe-genre, opère un retournement de stigmatisme des plus essentialistes en célébrant les qualités dites féminines. Celui-ci conduit à « une défense et une illustration du “génie”, du “bonheur”, du “pouvoir”, des “qualités” féminines<sup>14</sup> ».

## L’ambiguïté des redéfinitions des corps par le néoféminisme

En parallèle du féminisme de la deuxième vague, un néoféminisme ambigu se développe, dont les médiations médiatiques portent largement sur les corporalités des héroïnes. Clé de voûte de l’indépendance féminine, le corps a été au cœur des réflexions féministes des années 1970 : longtemps défini par la naturalisation patriarcale qui le réduit à sa fonction reproductive, il a été placé au cœur des enjeux féministes, tant par le néoféminisme qui revalorise ses qualités jugées essentielles que par le féminisme de la troisième vague luttant précisément pour en déconstruire la supposée naturalité. Les imaginaires médiatiques interrogent ces mouvements féministes, jouant de procédés comme l’ironie, la symbolisation ou le carnavalesque. La sexualité et l’objectivation des femmes restent les caractéristiques les plus critiquées, les recherches prenant souvent appui sur les travaux de Laura Mulvey relatifs au *male gaze*<sup>15</sup>. Mulvey défend que, sous le contrôle de l’hétérosexualité masculine, les caméras scopophiles rendent les femmes passives et lascives. Ainsi objectivées en fonction de critères esthétiques masculins hétérosexuels, elles n’acquièrent jamais le statut de sujet. Impossible d’échapper à ce regard, impossible également de se le réapproprier, sinon en endossant temporairement la position masculine, ce qui équivaut à entrer dans le piège de sa légitimation. Au-delà des dérives hétéronormées de cette théorie (une femme ne peut-elle, sans qu’il soit question d’aliénation ou de pièges du masculin, apprécier regarder le corps d’une autre femme ?), le *male gaze* reste précieux en ce qu’il a permis de formaliser pour la première fois le

rôle des corps féminins dans la production des imaginaires visuels comme objets esthétiques et non comme sujets actifs.

Des femmes au foyer des années 1950 jusqu'aux femmes actives, des personnages les plus passifs aux héroïnes les plus travailleuses, la beauté des personnages est rarement altérée ou problématisée : Donna Reed, Samantha Stephens, Mary Richards, les *Drôles de Dames*, Carrie Bradshaw, Alicia Florrick... bon nombre des héroïnes sont belles et élégantes, d'une féminité réconfortante. Mais la systématité cachant souvent l'incomplétude, il faut immédiatement ajouter à ce tableau l'héroïne prolétaire et corpulente Roseanne, bien éloignée des idéaux des années 1950 et 1960. Dépeignant de façon franche le quotidien de la ménagère américaine, Roseanne Barr, elle-même issue d'une famille d'immigrés ouvriers juifs, avait pour ambition explicite de proposer une alternative réaliste aux femmes au foyer de classe moyenne. En jeans et chemises larges, loin de la minceur que soulignent les jupons des années 1960, Roseanne subvertit les représentations traditionnelles d'un corps féminin au service du foyer familial et montre que la domesticité est, de façon très pratique, antithétique de la féminité classique, ajoutant à cette équation une variable de classe évidente et pourtant souvent invisibilisée : l'héroïne aurait-elle l'envie et le temps d'élaborer une féminité, l'argent lui manquerait. Les performances de Roseanne tendent à confirmer que, lorsque les corps ne sont pas contenus, ils deviennent dangereux. En ce sens, Katherine Lehman a montré que jusqu'aux années 1970, les sexualités des femmes sont considérées comme un risque : dans *That Girl!*, les hommes qui veulent séduire Ann Marie



semblent n'être là que pour réaffirmer la chasteté de l'héroïne : ne vous en faites pas, « elle n'est pas "ce genre" de fille<sup>16</sup> ». De la même façon, dans *Peyton Place*, un premier rendez-vous amoureux se termine mal pour Betty, lorsque l'homme qu'elle a fréquenté durant la soirée, et qui pense pouvoir coucher avec elle, lui court après dans sa chambre jusqu'à ce qu'il réalise qu'elle n'est pas en train de jouer mais le fuit vraiment. Le dialogue est lapidaire lorsqu'il lui conseille de faire ses affaires et de rentrer dans sa province car « le prochain garçon ne sera peut-être pas aussi raisonnable » que lui. Cette idéologie prudente, sinon prude, est aussi présente dans *The Mary Tyler Moore Show*, où la sexualité de l'héroïne reste implicite, contenue à de rares allusions contraceptives ou à des « derniers verres » consommés dans son appartement après des rendez-vous amoureux. Les femmes ont beau être intelligentes et autonomes, leur corps continue de les mettre en danger sans qu'elles n'aient la possibilité d'en offrir des redéfinitions. Ils sont les obstacles les plus cristallisés à l'émancipation, comme des rappels naturels (en fait, naturalisés) des possibilités et des limites de l'être féminin. Quoi de plus naturel, quoi de plus *objectivement* naturel, après tout, que ces tissages cellulaires et ces organes mécaniques ? Face aux assauts émancipateurs de l'individualisme et du féminisme alliés, la différence sexuelle se réfugie dans des corps qu'elle construit comme des données naturelles inaliénables. Récupérant le mythe rousseauiste, l'idéologie patriarcale exalte la fonction maternelle, sa douceur, sa beauté, sa compréhension, jusqu'à la recoder comme essentiellement supérieure dans un néoféminisme qui n'a plus de féministe que la généalogie.

Quand émerge dans les années 1970 le postféminisme que Dow définit par l'individualisme et le primat du choix personnel, et auquel McRobbie ajoute le « contrat sexuel<sup>17</sup> », soit une re-féminisation rassurante en échange de l'accès à la sphère publique, il est accompagné de tonalités néoféministes dont les *Drôles de Dames* sont les plus significatives, et qui perdurera jusqu'aux héroïnes de l'après-féminisme des années 1990 comme Ally McBeal ou Carrie Bradshaw. En se réappropriant les corporalités et les sexualités jusqu'ici confisquées ou redoutées, le néoféminisme a pour tactique le retournement de stigmatisme mais ne suit pas un processus de déconstruction comme cela a pu être le cas, comme l'a bien montré Stuart Hall, dans des enjeux de race et d'ethnicité. Au lieu de cela, ces balbutiements néoféministes ont au contraire honoré de plus belle les qualités féminines :

ils ont revendiqué l'accès à la sphère publique au nom de caractéristiques et de valeurs exclusivement féminines, ont célébré la complémentarité dans les relations amoureuses, ont naturalisé la maternité ou encore se sont arrogé le privilège parental<sup>18</sup>. Une telle stratégie se veut d'autant plus valorisante pour les femmes qu'elle dénonce, comme le montre bien Éric Macé, des qualités et des valeurs codées masculines, considérées comme violentes et oppressantes et dont seraient symptomatiques les formes sexuelles libérées comme la prostitution ou la pornographie<sup>19</sup>. Le néoféminisme reste enlisé dans une stratégie de retournement hégémonique plutôt que de se transformer en « essentialisme stratégique » tel que l'a défini Gayatri Chakravorty Spivak, pour qui les *subaltern studies* opèrent un tournant lorsqu'elles envisagent les mutations sociales comme un processus conflictuel plutôt que transitionnel, privilégiant les concepts marxistes de domination et d'exploitation en lieu et place de la vision évolutionniste des modes de production. La conséquence de ce déplacement est que « la puissance d'agir du changement est située dans l'insurgent ou dans le "subalterne"<sup>20</sup> », dont les actions peuvent servir la déconstruction de son oppression. Les subalternes peuvent ainsi faire « un usage stratégique de l'essentialisme positiviste en vue d'une scrupuleuse visibilité politique<sup>21</sup> », mettant de côté leurs différences internes pour proposer dans la sphère publique une représentation standardisée et fédérée d'eux-mêmes, réutilisant à leur compte les caractéristiques qui leur ont été apposées pour en montrer les logiques oppressantes. Parce que les héroïnes très féminines ne passent pas la vitesse supérieure de la déconstruction, l'« essentialisme stratégique » se limite à l'essentialisme. Au fur et à mesure de la montée des problématiques réflexives, la féminité se charge toutefois d'une mise à distance voire d'une ironie qui rend visible la performance du genre. Le néoféminisme, s'il reste certes prisonnier du premier stade de retournement de stigmatisation, ne sort pas indemne de l'ère de la réflexivité généralisée. À défaut d'opérer une déconstruction du genre, le recul qu'il prend sur les codes féminins rend compte de la construction socioculturelle de ces derniers. Comme le souligne Katherine Lehman, les premières manifestations médiatiques du néoféminisme servent la revendication d'un pouvoir féminin jusqu'ici endigué par les figures patriarcales, puisque « l'autonomie relative et l'usage stratégique de la sexualité par ces femmes [font de] leur charme une source de pouvoir et d'influence dans l'environnement professionnel, plutôt qu'un lieu de victimisation



ou d'objectivation<sup>22</sup> ». Avec toute l'ambiguïté qui le caractérise, le néo-féminisme, tantôt retournement de stigmate, tantôt réaffirmation de la différence sexuelle, s'insère particulièrement bien dans le syncrétisme de médias de masse ainsi enclins à « négocier des tensions entre féminisme et antiféminisme<sup>23</sup> ». Dans des sociétés individualistes et capitalistes où le capital esthétique oscille entre objectivation et souci de soi, dans une deuxième modernité qui promeut et « dé-genre » les qualités codées féminines comme le *care* et la communication, la corporalité reste le territoire privilégié où s'exprime un néoféminisme majoritairement assignant, même s'il reste traversé de logiques émancipatrices.

Au milieu des années 1970, un ensemble de séries émancipe les corps en même temps qu'il déplace les héroïnes du registre de la comédie vers le drama, les habillant pour la première fois des uniformes traditionnellement masculins : les femmes sont policières, détectives ou super-héroïnes. Avec *Police Woman* (1974-1978), *Get Christie Love!* (1974-1975), *Wonder Woman* (1975-1979) ou encore *Drôles de Dames* (1976-1981), l'angoissante question se pose au patriarcat des bouleversements qu'induit l'arrivée des femmes dans la sphère professionnelle. L'hypothèse de Lehman est que le mouvement de féminisation des héroïnes et l'utilisation explicite de leurs charmes contrecarrent la menace androgyne que fait planer le féminisme sur le système de genre. On retrouve cette idée dans ce que Angela McRobbie a récemment appelé la « mascarade postféministe<sup>24</sup> », actualisation du *backlash* décrit par Susan Faludi<sup>25</sup>. Les femmes seraient au cœur d'un « contrat sexuel » engagé par le gouvernement et les institutions, contrat qui troque protection et égalité des chances (en réalité toutes relatives) contre un complexe de beauté et de mode ne faisant que réaffirmer les caractéristiques genrées : en d'autres termes, pour obtenir l'égalité de droit qui leur donne théoriquement un accès équitable à la sphère professionnelle, les femmes ont concédé, d'une part, la pérennisation de la distinction masculin/féminin, et d'autre part, la reconfirmation des identités féminines telles que l'idéologie patriarcale les a définies. Bridget Jones ou Carrie Bradshaw ont beau être des journalistes ambitieuses et reconnues, leur féminité rassure les dichotomies traditionnelles et prévient tout *trouble dans le genre*. Si McRobbie tire un modèle de ce complexe, l'analyse de Lehman a ceci de plus riche qu'elle intègre une compréhension des dynamiques de réappropriation des corps ainsi qu'une

contextualisation des enjeux socio-politiques d'alors. Car, en ces temps où la société étasunienne est aux prises avec l'*Equal Rights Amendment* qui propose que « l'égalité des droits en vertu de la loi ne sera déniée ou limitée par les États-Unis ni par aucun état en raison du sexe », la sphère publique regorge de débats sur l'égalité des genres, leurs différences ou leurs complémentarités. Dans les mois qui suivent, la discussion s'enrichit des soucis de harcèlement sexuel quand des associations féministes comme *Working Women United* ou *Alliance Against Sexual Coercion* lancent l'assaut contre les avances indésirables faites aux femmes, dans la rue ou au travail, et focalisent le débat sur l'appropriation des corps peu après que la pilule a été autorisée (1970) et peu avant que l'avortement ne le soit (1973). Droit de disposer de son corps, priorité de l'identité individuelle féminine sur la potentielle mère, éclairage du harcèlement sous-jacent à ce qui a été, stratégie euphémisante, défini comme « flirt » ou « jeu de séduction »... voilà autant de problématiques qui sont en fait au cœur des récits d'héroïnes d'action des années 1970, principalement policières ou détectives qui utilisent leur beauté comme arme. De l'afro-américaine Christie (*Get Christie Love!*) à la policière en détresse Pepper (*Police Woman*), en passant par les super-pouvoirs de *Wonder Woman* ou de *The Bionic Woman*, toutes ces héroïnes ont des talents qui reposent sur leur autonomie et leur capacité d'agir mais aussi sur leurs atouts physiques. Pour la première fois, la sexualité des héroïnes n'est pas passée sous silence ni contenue à la sphère publique, mais remobilisée comme une force spécifiquement féminine, et ce sans tolérer la moindre récupération masculine sous forme d'avances, de harcèlements ou d'attaques sexuelles. Dans ces séries, de nombreux épisodes traitent des agressions subies par les femmes, qu'il s'agisse de personnages périphériques ou des héroïnes elles-mêmes. Par ricochet, les personnages masculins deviennent plus hétérogènes, préservant la figure du patriarce ou du sauveur par endroits comme dans *Police Woman*, ou évoquant ailleurs des machos que la solidarité féminine se charge de faire tomber (*Drôles de Dames*).

Néanmoins, cette lecture stratégique de la sexualisation des héroïnes n'est, à l'époque, pas la plus partagée. Pressées par des plaintes, les chaînes de télévision sont priées en 1978 de ne plus représenter de telles héroïnes, pour privilégier à la place des femmes aux charmes moins affirmés, mais aussi moins affirmatifs<sup>26</sup>. On trouve des traces de ces controverses dans

les milieux institutionnels et dans des articles de presse. En 1977, un rapport intitulé « Window Dressing on the Set: Women and Minorities in Television » de la Commission américaine pour les droits civiques (*U.S. Commission on Civil Rights*) demande à la *Federal Communications Commission*, responsable de réguler les industries médiatiques, de veiller à ce que les minorités soient mieux représentées. Le rapport tirait une relation de cause à effet entre la sous-représentation des minorités dans les chaînes d'écriture et de production et la surreprésentation de caractéristiques les stigmatisant dans les représentations. Un journaliste du *Washington Post* résume ainsi la conclusion du rapport : « la télévision offre une vision du monde dominée par le point de vue de l'homme blanc car les hommes blancs dominent la structure qui définit la télévision<sup>27</sup> ». Le syndicat *Screen Actors' Guild* entre en 1978 dans le débat lorsque sa présidente évoque lors d'un panel sur la monstration des minorités l'image « dégoûtante et déshonorante [qui se veut être celle] de la femme américaine<sup>28</sup> ». Il est intéressant de voir que les plaintes contre ce qui est perçu comme une objectivation univoque des femmes sont formulées par de nombreux acteurs de part et d'autre de l'échiquier politique. Sur le sujet, des groupes d'ordinaire opposés s'accordent : associations conservatrices, mouvements féministes, publicitaires, critiques, scientifiques, producteurs de télévision et même interprètes déplorent ces représentations et plaident auprès des chaînes pour qu'elles soient infléchies, sans qu'il y ait trace quelque part de manifestations similaires de la part des publics. Les héroïnes féminines et charmeuses sont, à partir des années 1980, peu à peu rayées des scénarios de télévision, au nom des effets sexistes qu'elles produiraient, sans que s'expriment ni ne soient consultés les téléspectateurs.

## L'individualisme écartelé entre théories féministes et théories de la réflexivité

L'apparition, à l'orée des années 1970, d'héroïnes qui sont conjointement responsables de leurs actions et ouvertement aux prises avec des problèmes féministes pose des questions à un grand partage défendu par d'importantes auteures comme Angela McRobbie ou Bonnie Dow. Pour ces dernières, la modernité avancée est l'époque d'individus égocentristes voire égoïstes, entraves aux développements du féminisme. D'un côté, le

féminisme serait un mouvement collectif qui, s'il s'exprime dans les vies individuelles, ne peut le faire que selon le principe ascendant de la diffusion des luttes macrosociales dans l'expérience microsociale. De l'autre, l'individualisme serait un mouvement d'atomisation et d'isolement des individus, faisant naître une théorie de la modernité avancée dans laquelle l'influence des structures est injustement amoindrie et celle des actions individuelles, magnifiée. L'individualisme apparaît comme écartelé entre les théories féministes et les théories de la réflexivité. Or, le problème qui est posé de l'essor à priori impossible du féminisme dans la modernité avancée provient d'une définition de l'un et de l'autre qui apparaît trop restreinte. Les héroïnes de séries télévisées obligent justement à saisir les limites du rapport des féminismes à l'individualisme, ainsi qu'à comprendre ce que la réflexivité produit comme nouvelles subjectivités, pour réinterroger cette dichotomie entre actions strictement individuelles (individualisme) et luttes obligatoirement collectives (féminisme). Il faut d'ailleurs souligner que cette opposition entre individualisme et féminisme est l'objet de contestations au sein même des mouvements féministes. Liesbet van Zoonen ne partage pas les positions d'Angela McRobbie. Comme elle le formule bien, « l'absence d'identités fixées et l'articulation sans cesse reformulée de la différence qui en résulte ne sape pas les solidarités et les politiques au sens traditionnel, comme cela est souvent craint, mais peut encourager une variété d'alliances contre les nombreuses configurations de pouvoir<sup>29</sup> ». À relire les auteurs qui ont conceptualisé les premiers la modernité réflexive (Ulrich Beck, Anthony Giddens) ou ceux qui y ont substantiellement contribué (Kaufmann, de Singly, Latour), l'individualisme contemporain se révèle bien différent de ce qu'en ont retenu les féministes critiques. On ne trouve aucune trace d'une obsolescence des structures, d'une responsabilisation excessive des individus ou d'une célébration d'une réflexivité définie comme hyper-conscience dans l'ouvrage fondateur de cette théorie, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (1994), sinon pour les désavouer formellement. Lire dans la théorie de la modernité avancée la disparition du poids des structures, la fin des luttes collectives et l'atomisation du politique, c'est comprendre tout l'inverse de ce qui a motivé son élaboration, c'est aussi confondre modernité réflexive et post-modernité alors que la première est née en réaction à la seconde. Tandis que la post-modernité postule la déconstruction tant des

structures (dé-structuration) que des sciences (dé-conceptualisation), la modernité réflexive défend la re-structuration et la re-conceptualisation. Celles-ci constituent tant le cœur de la modernité réflexive que Bruno Latour suggère de renommer cette dernière « re-modernisation<sup>30</sup> ».

Une posture relativement similaire se retrouve dans la proposition d'un « après-patriarcat » tel que défendu par Éric Macé, à l'occasion d'une réflexion très précise sur les logiques articulées de détraditionnalisation et de réagencements de rapports et identités de genre. L'auteur y interroge une tension contemporaine entre « un principe d'égalité authentiquement partagé et la fabrique collective d'inégalités<sup>31</sup> », ce qu'il nomme « l'égalitarisme inégalitaire paradoxal », nous enjoignant de séparer la question des inégalités de genre contemporaines de leur légitimation par un patriarcat dont les conditions d'existence sont réagencées par des tensions internes et sous l'effet des luttes féministes. Soulignant le passage d'un patriarcat traditionnel à un patriarcat moderne, au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, puis du patriarcat moderne à un post-patriarcat caractérisé par la perte de légitimité de l'asymétrie entre masculin et féminin à compter de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Éric Macé éclaire de nouvelles tensions collectives et subjectives dont l'enjeu conflictuel central est celui de « l'approfondissement de la détraditionnalisation des dimensions genrées de la vie sociale, de la vie sexuelle et des identités, ou de la résistance à cette détraditionnalisation » – autant de thématiques que ce livre ambitionne de déboucher dans les imaginaires médiaculturels.

Sa proposition d'un « après-patriarcat » apparaît en ce sens comme l'une des plus satisfaisantes aujourd'hui en ce qu'elle clarifie l'enjeu scientifique de la compréhension des rapports amoureux contemporains en réactualisant les questions et les concepts à disposition. Il s'agit bien de comprendre les longs et complexes processus de détraditionnalisation qui sont en jeu, tant dans les « rapports et identités de genre », c'est-à-dire dans *le genre* entendu comme un rapport social que dans *les genres* entendus comme performances, tous continuant de porter l'histoire patriarcale sans n'y être plus totalement subordonnés. En ce sens, *le patriarcat* apparaît comme un terme flou en ce qu'« aucune liste de traits empiriques ne pourrait permettre de recouvrir la diversité de ses configurations dans ses formes historiques et contemporaines<sup>32</sup> ». Subséquemment, Éric Macé éclaire les impasses théoriques et empiriques de mouvements féministes matérialistes qui voient

dans l'abolition de la division genrée une sortie, en réalité toute marxiste, de l'histoire cette fois-ci patriarcale. À cela, Éric Macé oppose la stratégie de Judith Butler pour qui il ne s'agit pas de faire disparaître le genre mais de « faire des identifications de genre autant de devenir possibles<sup>33</sup> ». Cela se produit en resituant socialement le genre selon une triple perspective : « comme une identification sociale qui intègre, comme une différence culturelle sans conséquences, comme une discrimination culturelle qui hiérarchise<sup>34</sup> ». Dans la lignée des auteurs de la réflexivité, Éric Macé rejette donc toute visée téléologique pour penser, dans la complexité sociohistorique des rapports de pouvoir entre rejets, résidus, héritages et contemporanéités forcément diverses, un après-patriarcat qui n'est donc « pas postmoderne mais [qui] participe bien au contraire des tensions propres à la seconde modernité, qui sont celles des conséquences de la modernité elle-même<sup>35</sup> ».

La difficulté qu'il y a parfois à comprendre que « post » ne signifie pas que l'histoire est terminée transparait par ailleurs sous une forme de sentiment de dépossession dans les écrits d'Ulrich Beck qui, au cours d'une mise au point sur son modèle, regrette que l'individualisme soit dévoyé de la sorte : le concept, prévient-il, « ne veut pas dire beaucoup des choses qu'un certain nombre de personnes pensent qu'il veut dire, de telle sorte qu'il ne veut plus dire grand-chose<sup>36</sup> ». Il me semble crucial de revenir sur le paradigme de la modernité avancée, dont les nombreux synonymes (modernisation de la modernité, radicalisation de la modernité, modernité réflexive, deuxième modernité, modernisation réflexive, re-modernisation...) ne facilitent pas toujours l'intelligibilité. Ce retour doit se faire en suivant deux principes. Le premier est de ne pas céder à la tentation téléologique et évolutionniste : Beck et Giddens rappellent continuellement qu'un monde réflexif n'est pas mécaniquement un monde meilleur, et que la post-tradition ne signifie pas que la tradition ne produit plus d'effets. Le second principe, qui est lié au premier, est le déplacement d'une vision en termes d'oppositions, de ruptures franches ou d'étapes consécutives qui récuse tout dialogue entre tradition et post-tradition, entre individualisme et féminisme ou entre personnel et collectif, vers une pensée des phénomènes d'articulation à l'œuvre dans les grandes mutations sociales du *xx<sup>e</sup>* siècle : montée des contre-publics subalternes et formalisation des mouvements féministes, émancipations individuelles et libéralisations des mœurs, rationalisation et problématisation des risques amoureux.

## Dialogues entre tradition et post-tradition

Pour éviter toute déformation, revenons aux sources. Le passage de la modernité à la modernité réflexive s'est effectué, selon Ulrich Beck, par un nouveau rapport aux structures sociales de l'après-guerre qui définissait le modèle classique de la société, parmi lesquelles l'État-nation et providence, les classes sociales et la famille nucléaire. Celles-ci étaient soutenues et venaient soutenir toute la « toile de sécurité économique, tissée par la régulation industrielle, le plein-emploi et les carrières à long terme<sup>37</sup> ». Les émancipations des minorités durant la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle s'inscrivent directement dans ce bouleversement de l'ordre social qui n'anéantit pas les institutions mais les rend fluctuantes. Dans le chapitre « Living in a Post-Traditional Society », Anthony Giddens s'attache à définir et décrire les liens entre tradition, modernité et modernité avancée. Partant du principe que la « modernité a reconstruit la tradition au fur et à mesure qu'elle l'a détruite<sup>38</sup> », Giddens ne cède jamais à l'évolutionnisme et préfère explorer les articulations, oppositions et contradictions, ainsi que les superpositions et les échanges entre ces différentes époques. Son apport majeur est d'offrir une définition de la tradition qui ne soit pas celle en négatif de la modernité, ce qui a été, à son sens, les erreurs à la fois de la sociologie et de l'anthropologie. Selon lui, leurs définitions de la tradition sont en effet insatisfaisantes car la première a été trop préoccupée par la modernité, et la seconde, dans sa perspective fonctionnaliste, a résumé la tradition à la répétition (des rôles, notamment) et à la cohésion sociale. Les individus de l'époque traditionnelle ont été compris, non pas remplacés dans leur époque, mais en creux de la modernité, définis comme des sujets passifs, « suivant mécaniquement des préceptes qu'ils acceptent sans les interroger<sup>39</sup> ». Cette exagération de la passivité des acteurs de la tradition vient exalter en retour la supposée activité des individus réflexifs. En la matière, d'ailleurs, le panorama que ce présent ouvrage s'efforcera d'élaborer des imaginaires médiatiques des années 1950 et de leurs représentations des femmes au foyer montre bien que les héroïnes « traditionnelles » (*I Love Lucy*, *Donna Reed*, *Ma Sorcière bien-aimée*), bien qu'elles soient insérées dans des structures amoureuses classiques, font preuve de résistances : il serait bien malaisé de qualifier Lucy Ricardo, héroïne du début des années 1950, de « passive », elle qui passe la plupart des épisodes à fuguer du foyer familial.

Aussi, si la modernité met la tradition à mal, il faut comprendre qu'il se produit entre les deux époques une collaboration, laquelle ne s'est éteinte qu'à la radicalisation de la modernité, laissant place à d'autres échanges entre modernité et modernité avancée. La définition que produit Giddens de la tradition, en cinq points, permet de voir ces superpositions : la tradition est selon lui étroitement liée à la « mémoire collective » selon l'expression de Maurice Halbwachs, ainsi qu'aux « notions conventionnelles de vérité » ; elle implique des rituels et nécessite des « gardiens », enfin, à l'inverse des coutumes, elle opère une force liante qui combine émotions et morales<sup>40</sup>. Organisée autour de rituels et de conventions toujours interprétés, la tradition a de fortes dimensions connotatives qui ne sont pas aux seules mains des individus, mais constituent le collectif. Ce tissu traditionnel produit pour les individus « un horizon d'action relativement fixe<sup>41</sup> ». Ce rapport à l'étrangeté est encouragé par la globalisation, dans laquelle les modes de vie et les cultures sont de plus en plus mis en communication les uns avec les autres. Si l'acceptation de ces vies alternatives ne s'ensuit pas mécaniquement, il n'est en tout cas plus possible d'ignorer qu'elles existent. Pour Giddens, les addictions modernes sont donc des formes post-traditionnelles de répétition, qui permettent de « rester dans "le seul monde que l'on connaît", une façon d'éviter l'exposition à des valeurs ou des styles de vie "étrangers"<sup>42</sup> ». De même, les rituels collectifs ne disparaissent pas dans la modernité. Certains résistent, se reformulent ou se déplacent, mais la différence majeure est qu'ils ne sont plus effectués sur le seul critère de la reproduction des valeurs antérieures, qui tirent leur autorité du fait qu'elles sont accomplies depuis plusieurs générations. La société post-traditionnelle se construit ainsi par des opportunités et des dilemmes. Les liens d'interdépendance ne sont plus ceux qui lient des valeurs, des structures, des rituels ou des conventions à des individus qui se définissent en fonction des générations antérieures, c'est-à-dire qui colonisent l'avenir par la (relative) reproduction du passé. La tradition incarne, non seulement ce qui est fait dans une société donnée, mais aussi la prescription des comportements : elle dit ce qui doit être fait. Cette prescription s'affaiblit dans la modernité sans disparaître totalement, comme le montre bien Jean-Claude Kaufmann lorsqu'il évoque une posture de jugement typique de ces tensions, représentative du double langage des sociétés démocratiques : « Chacun fait ce qu'il veut !<sup>43</sup> » Anthony Giddens envisage donc plutôt



la tradition par sa fonction mémorielle et collective, et non par la simple persistance du passé, comme si ce dernier planait statiquement sur le présent. Au contraire, s'est construit un dialogue entre tradition et modernité, un effort permanent d'interprétation du monde présent pour le lier au passé. La tradition opère ainsi comme un « *médium* de la "réalité" du passé<sup>44</sup> », ce qui ne signifie pas que la tradition soit exclusivement tournée vers ledit passé. Il est intéressant de voir que chez Giddens, la temporalité qui lie la tradition à la modernité ne se contente pas d'un cadrage linéaire passé-présent-futur, et ce pour deux raisons. D'une part, car la « réalité » du passé dont le médium est la tradition est toujours reconstruite par le présent. Si la définition de la tradition est que le passé influence le présent, l'inverse est également vrai. D'autre part, car la tradition est également liée à l'avenir puisque la répétition de ses pratiques, dit Giddens, est « une manière d'organiser le temps futur<sup>45</sup> ». Les temporalités ainsi articulées se construisent les unes en fonction des autres, dans un mouvement d'allers retours incessants, et non dans une téléologie qui célébrerait la post-tradition et sa réflexivité comme l'avènement d'individus « sur-conscients », sans angles morts ni plis sociopsychologiques car portés vers l'avenir, en opposition avec des sujets qui ne seraient que les vecteurs de la répétition des rôles sociaux. Les penseurs de la réflexivité ne sont pas des évolutionnistes manichéens.

Sitôt que les structures et les actions proposées par la tradition perdent de leur influence, le choix devient la clé de voûte de la modernité, une condition *sine qua non* de la vie des individus. Alain Ehrenberg a produit parmi les travaux les plus importants en la matière lorsqu'il diagnostique la « fatigue d'être soi<sup>46</sup> » qu'induisent ces obligations de choisir. Le choix ne doit pourtant pas être compris comme une action purement individuelle. Si choisir s'appuie sur une volonté certes personnelle, celle-ci n'est pas exempte des influences collectives, socioculturelles, structurelles (pour Beck) voire esthétiques et économiques (Lasch). En retour, le choix n'a pas été absent de la tradition, mais il était largement prescrit par les structures et les traditions, ce qui ne veut pas non plus dire que les individus n'avaient pas de réflexivité à son égard. La détraditionnalisation qu'évoque Ulrich Beck ne signifie donc pas que le monde est sans traditions, mais plutôt que celles-ci sont désormais soumises à l'évaluation et à l'interrogation croissantes des individus. Pour autant, les individus individualisés ne sont pas d'absolus décisionnaires qui ne rencontreraient aucune résistance puisqu'à mesure

que le futur cesse de ressembler au passé, « il est devenu à certains égards très menaçant<sup>47</sup> ». C'est pourquoi les « risques » deviennent centraux et c'est la raison pour laquelle les individus essaient, à force de retours sur eux et d'interrogations des éléments en jeu, de les infléchir. Néanmoins, la labilité contemporaine fait que « de nouvelles aires d'imprévisibilité sont créées bien souvent par ces mêmes tentatives de les maîtriser<sup>48</sup> ». Les traditions amoureuses et familiales, pour autant qu'elles continuent d'exister, par exemple dans leur forme maritale, sont dans la modernité avancée expérimentées comme des prises de risque.

Réfutant donc les définitions paniquées qui amalgament individualisation et atomisation, Beck rappelle qu'il s'agit plutôt d'un processus qui désencastre et ré-encastre (*disembedding and re-embedding*, selon les termes d'Anthony Giddens qui s'inspire certainement, mais de façon libre, de Karl Polanyi) les façons de vivre de la période industrielle dans de nouveaux modes, dans lesquels les individus sont en charge de la production de leur biographie devenue réflexive. La réflexivité désigne l'interrogation continue des formes sociales, dont les politiques débordent les cadres traditionnels (de la législation, de l'État, des institutions...) pour embrasser, sous l'impulsion du tournant culturel, des formes plus diffuses. La distinction que reprend Beck des sciences politiques entre *le politique*, c'est-à-dire le régime politique et sa constitution institutionnelle (*polity*), *la politique* visant à modeler le social (*policy*), et *les politiques* comme processus au sein desquels sont discutés et disputés les positions et les partages de pouvoir (*politics*), est utile pour comprendre ces glissements de la production du sens.

## Féminisme et individualisme sont-ils fatalement antinomiques ?

Le processus d'individualisme ne remet pas en cause le fait que, pour citer Kaufmann, « à tout instant le collectif se construit avec l'individuel et l'individuel avec le collectif<sup>49</sup> ». En ce sens, les liens individuel-collectif ne sont pas anéantis mais repensés à l'aune de la responsabilité et de la liberté du sujet : « en l'espace d'une ou deux générations, la production du cadre éthique est passée d'un mode collectif et explicite à une auto-définition individuelle<sup>50</sup> ». « Chacun fait ce qu'il veut ! » vient supplanter « C'est bien, c'est mal<sup>51</sup>. » Ce bouleversement se fonde certes sur le respect de la liberté

individuelle, mais il ne se limite pas à ce niveau micro et vient s'articuler avec des enjeux sociopolitiques : le respect des choix d'autrui est adossé à des enjeux démocratiques. L'« auto-définition individuelle » qu'évoque Kaufmann a permis, et a été permise par le développement de mouvements pour les droits civiques, dont le féminisme fait partie. L'individualisme n'est donc pas une utopie où la conscience individuelle promet le bonheur, et la réflexivité n'est pas un levier magique. Le féminisme lui-même n'a d'ailleurs jamais promis que l'émancipation serait heureuse puisque dès 1949, Simone de Beauvoir souligne que la liberté a pour corollaire l'anxiété. L'individualisme n'est pas non plus la mort de la tradition et des luttes collectives : au contraire, la nécessité de penser la modernisation de la modernité s'est faite en réponse aux thèses insatisfaisantes du post-modernisme pour lequel les structures deviennent caduques et le sens flottant.

L'opposition bien souvent formulée entre un individualisme qui n'agit qu'au niveau de l'individu et un féminisme forcément collectif se heurte au potentiel collectif des micro-actions ainsi qu'à la dialectique qui s'exerce entre mouvement social et interventions des agents sociaux, « compulsions et possibilités de manufacturer les obligations et engagements sociaux<sup>52</sup> ». Le sociologue des médias David Gauntlett résume les bouleversements amoureux de la fin du *xx<sup>e</sup>* siècle : augmentation du taux de divorce, libéralisation des mœurs sexuelles ou démultiplication des relations trouvent leur formalisation dans un niveau macro que sont les luttes féministes pour l'émancipation et l'égalité, produites par des insatisfactions quotidiennes, qui proviennent elles-mêmes d'une montée de la rationalité<sup>53</sup>. Comme le rappelle en effet Flora Davis, le féminisme prend racine dans une lutte plus large pour les droits civiques, les féministes s'étant largement inspirées dans les années 1960 du mouvement afro-américain Student Nonviolent Coordinating Committee<sup>54</sup>. Historiquement, les luttes collectives, militantes, agissant dans la sphère politique traditionnelle, ont profondément structuré ce que doit être le féminisme, tant et si bien que la question se pose désormais de savoir si son individualisation est une régression (le rejet de ce qui fait son cœur) voire un contresens (parler de féminisme individualiste serait aussi insensé que d'évoquer une lutte collective individuelle), ou si les deux termes peuvent être réarticulés ensemble. L'arrivée des héroïnes dans les imaginaires médiatiques (« héroïnes » au sens fort et individualiste du terme puisqu'elles sont des sujets indépendants et responsables de leurs

actions) peut-elle être le signe d'une actualisation des idéaux égalitaristes à l'aune de la modernité, ou est-elle le piège de discours antiféministes visant à incomber aux seules femmes les responsabilités de leur oppression ? Puisque l'individualisation n'est pas contenue dans l'espace privé mais qu'elle s'exprime dans les deux sphères publique et privée qu'elle fait communiquer, « une reconnaissance non-institutionnelle du politique<sup>55</sup> » s'effectue. Si féminisme et individualisme semblaient antinomiques par leur mode d'action respectivement collectif et individuel, c'est bien parce qu'ils étaient envisagés selon des conceptions du politique désormais obsolètes. À l'inverse, « envisagée de l'autre côté, [l'individualisation] peut bien signifier une lutte pour une nouvelle dimension des politiques<sup>56</sup> » qui ont permis au féminisme de nouvelles possibilités d'action. La montée des *subpolitics* et l'émergence de la *sub-revolution* des femmes n'ont pu se faire qu'en collaboration réciproque avec les processus d'individualisation. La question se pose d'un renversement du rapport de causalité. Porteur de valeurs égalitaires puisque, selon la formule de François de Singly, « l'individualisme est un humanisme<sup>57</sup> », celui-ci n'est pas, par principe, articulé à l'antiféminisme. À l'inverse, c'est plutôt l'idéologie antiféministe qui reprend à son compte le régime individualiste des sociétés contemporaines, lui faisant subir de lourdes mutations, dont le rejet de son caractère humaniste, pour remettre à la charge des seules femmes les conséquences de leur émancipation, et ce pour « laisser entendre que la cause des tensions éprouvées par les femmes n'est pas le maintien de la discrimination sexiste, mais les effets pervers du féminisme lui-même<sup>58</sup> ». Féminisme et antiféminisme produisent tous deux, et sont produits tous deux par des mouvances très différentes que l'on a trop souvent englobées sous le même terme d'« individualisme », et qui peut tour à tour être un régime démocratique et humaniste, en ce sens profondément articulé aux luttes pour les droits civiques (dont l'émancipation de l'individu), ou un argument trompe-l'œil pour réduire ce qui est structurel à la responsabilité individuelle.

## Notes

- 1 Braham, Peter, Allen, John, Lewis, Paul, Hall, Stuart, *Political and Economic Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 14.
- 2 Guénif-Souilamas, Nacira, Macé, Éric, *Les Féministes et le garçon arabe*, Paris, L'Aube, 2006, p. 27.
- 3 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Brooklyn, Verso, 1993.
- 4 Gilroy, Paul, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- 5 Bourcier, Marie-Hélène, *Comprendre le féminisme*, Paris, Max Milo, 2012, p. 18.
- 6 Rosen, Ruth, « Limits of Liberalism », in Rosen, Ruth, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Londres, Penguin Books, 2006, p. 63-93.
- 7 Je renvoie à l'*Antipornography Civil Rights Ordinance* déposée en 1983 par Catharine MacKinnon et Andrea Dworkin et dont les propositions contenaient notamment la redéfinition de la pornographie comme atteinte aux droits civiques des femmes ainsi que la possibilité pour ces dernières d'intenter des procès aux industries. Ces ordonnances ont finalement été jugées anticonstitutionnelles par la Cour suprême, au nom du premier amendement protégeant la liberté d'expression.
- 8 Echols, Alice, *Daring to be Bad. Radical Feminism in America. 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- 9 Davis, Flora, *Moving the Mountain. Women's Movement in America since 1960*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1991, p. 138.
- 10 Delphy, Christine, *L'Ennemi principal. Tome 1 : Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2002, p. 36.
- 11 Wittig, Monique, *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001, p. 39.
- 12 Les femmes « doivent arborer leur étoile jaune, leur éternel sourire jour et nuit » écrit Monique Wittig (p. 40), une analogie évidemment abusive qui n'est pas sans rappeler celle de l'exploitation domestique des femmes avec l'esclavage.
- 13 Guénif-Souilamas, Nacira, Macé, Éric, *ibid.*, p. 33.
- 14 Guénif-Souilamas, Nacira, Macé, Éric, *ibid.*, p. 34.

- 15 Mulvey, Laura, « Visual Pleasure and Narrative Cinema », *Screen*, 16, 3, 1975.
- 16 Lehman, Katherine, *Those Girls. Single Women in Sixties and Seventies Popular Culture*, Austin, University of Kansas, 2011, p. 159.
- 17 McRobbie, Angela, *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*, Londres, Sage Publications, 2009.
- 18 Delphy, Christine, *L'Ennemi principal. Tome 2 : Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001.
- 19 Macé, Éric, « Le piège de la "cause des femmes". Éléments pour un mouvement antisexiste postféministe », *Cosmopolitiques*, 4, 2003.
- 20 Spivak, Gayatri Chakravorty, Said, Edward, Guha, Ranajit, *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 3.
- 21 Spivak, Gayatri Chakravorty, Said, Edward, Guha, Ranajit, *ibid.*, p. 13.
- 22 Lehman, Katherine, *ibid.*, p. 160.
- 23 Lehman, Katherine, *ibid.*, p. 163.
- 24 McRobbie, Angela, *ibid.*
- 25 Faludi, Susan, *Backlash. La guerre froide contre les femmes*, Paris, Des Femmes, 1993.
- 26 Lehman, Katherine, *Those Girls. Single Women in Sixties and Seventies Popular Culture*, Austin, University of Kansas, 2011.
- 27 Shales, Tom, « Stereotypes in Videoland », *Washington Post*, 17 août 1977.
- 28 Cité par D'Acci, Julie, *Defining Women: Television and the Case of Cagney & Lacey*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1995, p. 222.
- 29 Van Zoonen, Liesbet, *Feminist Media Studies*, Londres, Sage Publications, 1994, p. 153.
- 30 Latour, Bruno, « Is Re-Modernization Occurring – And If So, How to Prove It? », *Theory, Culture & Society*, 20, 2, 2003, p 35-48.
- 31 Macé, Éric, *L'après-patriarcat*, Paris, Seuil, 2015.
- 32 Macé, Éric, *ibid.*, p. 21.
- 33 Macé, Éric, *ibid.*, p. 129.
- 34 Macé, Éric, *ibid.*, p. 82.
- 35 Macé, Éric, *ibid.*, p. 127.

- 36 Beck, Ulrich, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Palo Alto, Stanford University Press, 1994, p. 13.
- 37 Beck, Ulrich, Bonss, Wolfgang, Lau, Christoph, « The Theory of Reflexive. Modernization Problematic, Hypotheses and Research Programme », *Theory, Culture & Society*, 20, 2, 2003, p. 1-33.
- 38 Giddens, Anthony, « Living in a Post-Traditional Society », in Beck, Ulrich, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Palo Alto, Stanford University Press, 1994, p. 56.
- 39 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 62.
- 40 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 63.
- 41 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 76.
- 42 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 73.
- 43 Kaufmann, Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus sur la plage*, Paris, Pocket, 2010, p. 205.
- 44 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 94.
- 45 Giddens, Anthony, *ibid.*, p. 62.
- 46 Ehrenberg, Alain, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2000 ; Ehrenberg, Alain, « De la névrose à la dépression. Remarques sur quelques changements de l'individualité contemporaine », *Figures de la psychanalyse*, 4, 2001, p. 25-41.
- 47 Beck, Ulrich, *ibid.*, p. 3.
- 48 Beck, Ulrich, *ibid.*, p. vii.
- 49 Kaufmann, Jean-Claude, *ibid.*
- 50 Kaufmann, Jean-Claude, *ibid.*
- 51 Kaufmann, Jean-Claude, *ibid.*
- 52 Beck, Ulrich, *ibid.*, p. 20.
- 53 Gauntlett, David, *Media, Gender, and Identity: An Introduction*, Washington DC, Routledge, 2008, p. 97.
- 54 Le SNCC était, selon Flora Davis, l'organisation la plus décisive des années 1960. Fondée en 1960 par des étudiants afro-américains, la SNCC est née de leurs occupations des comptoirs de restauration refusant de servir les Noirs. Menée à l'origine par Ella Baker, le mouvement prônait l'*empowerment* des subalternes par l'abolition des hiérarchies que doit entériner la démocratie participative.

- 55 Beck, Ulrich, *ibid.*, p. 17.
- 56 Beck, Ulrich, *ibid.*, p. 20.
- 57 Singly (de), François, *L'Individualisme est un humanisme*, Paris, Éditions de l'Aube, 2007.
- 58 Guénif-Souilamas, Nacira, Macé, Éric, *ibid.*